錢鍾書論《老子》

張隆溪

在中文學術著作裏,錢鍾書先生的《管錐編》是一部非常獨特的書。此書用典雅的文言寫成,選取《易》、《詩》、《左傳》、《史記》、《老子》、《列子》等多部中國古代典籍,分列條目,逐一評點,而各條目之間并無系統的結構和明顯的邏輯聯系,看來似乎是傳統筆記的寫法。但此書又打通中西,旁徵博引,不僅引用中國歷代各類著作,而且從西方典籍中采取可資借鑒參照的材料,直接引用英、法、德、西、意、拉丁等不同語言的各種書籍,在互相比照中深入闡發中國古代典籍中一些具體片段的意義。這樣的寫法確實是前無古人,而只能產生在現代的學術環境裏,《管錐編》也的確是一部充滿了新意和新思想的現代學術著作。

錢鍾書選取片段來評點的寫法,不僅來自傳統,也深具個性,因爲他一向强調不要迷信理論系統,也不要輕視片語只言。收在《七綴集》中《讀〈拉奥孔〉》一文,開篇就對空洞無物的文藝理論系統提出批評,同時又指出"倒是詩、詞、隨筆裏,小説、戲曲裏,乃至謠諺和訓詁裏,往往無意中三言兩語,説出了精闢的見解,益人神智。"接下去一段話用建築做比喻,把這個道理講得十分形象生動:

> 許多嚴密周全的思想和哲學系統經不起時間的推排銷蝕,在整體上都垮塌了,但是它們的一些個别見解還爲後世所采用而未失去時效。好比龐大的建築物已遭破壞,住不得人、也唬不得人了,而構成它的一些木石磚瓦仍然不失爲可資利用的好材料。往往整個理論系統剩下來的有價值東西只是一些片段思想。脱離了系統而遺留的片段思想和萌發而未構成系統的片段思想,兩者同樣是零碎的。眼裏只有長篇大論,瞧不起片言只語,甚至陶醉於數量,重視廢話一噸,輕視微言一克,那是淺薄庸俗的看法——假使不是懶惰粗浮的借口。①

我們明白了錢鍾書先生關於系統和片段思想這一觀念,就可以看出《管錐編》分條目評點,其實就是這一觀念在寫作形式上的體現。錢鍾書的評點并不系統論述古代典籍的哲理或文意,却挑選一些具體字句來闡精發微,并廣泛征引大量中外文著作,用豐富的材料來啓發讀者,同時也提出一些極富創意的見解。這些評點條目短者數行,長者數頁,議論所及凡哲學、歷史、文學、心理學、語言學等,無所不包,而且皆提要鈎玄,道前人所未道。錢鍾書先生的評論打破學科藩籬,絶不墨守成規,又跨越中西語言文化的界限,取證多種西文著述,自由馳騁,使書中極爲豐富的中西典籍互相參照,彼此發明。這樣的寫法使《管錐編》這部書很難分類,而習慣於按照"學科"或某種研究"領域"來思考和閱讀的人,很可能會感到困惑,被書中各門類知識的探討和各種語言的引文弄得眼花繚亂,甚至反過來責怪此書散漫零碎,不成系統,落人錢先生批評那種"淺薄庸俗的看法,"甚至爲其"懶惰粗浮的

借口。"但是,我們只要放棄那種按部就班、直綫推論的閲讀習慣,懷着入山探寶的心情,沿着書中思想文字的路徑前行,隨其峰回路轉,柳暗花明,我們就不能不驚嘆錢鍾書的淵博學識和深刻見解,佩服其引文之豐富而貼切,能揭示不同文本暗含的聯系,指出中西思想不期而遇的契合。我們這樣閲讀就會發現,他的評論把古代經典中的智慧從艱澀的文字中釋放出來,使古代文化和古人的思想不再只屬於遥遠的過去,却通過理性的評析和東西方文本的相互參照,變得十分貼近而親切,可以讓我們充分理解。所以,我們學會讀《管錐編》,就會感到深受啓發的興奮,得到心智上極大的滿足。

盡管《管錐編》的體例不循學科系統論述的常規,但各個條目之間并非没有内在的聯系。書中常有"參觀"某處之語,就説明在作者心目中,學術和思想其實是統一聯貫的整體,只爲評説的方便,隨不同境况而立言論述。會心的讀者也應該一方面打破學科系統的偏見,另一方面開張心目,注意條目之間的内在聯系。本文即以《管錐編》第二册《老子》的評論爲例,説明錢鍾書評語所包含的幾個主題以及這部重要著作的獨特性。另外,《管錐編》引用西方著述極多,對闡發中國典籍很有幫助,我在文中也盡可能點明其中特别值得注意的地方。錢鍾書評《老子》内容豐富,本文只選取一些條目,突出幾個重點,清理出一點綫索來,希望對讀錢著者有所裨益,也希望得到海内外學者專家的指正。

錢鍾書論《老子》,在各版本中獨取王弼注本,而批評清代錢大昕、嚴可均所推崇的唐刻易州龍興觀碑本。錢大昕稱贊龍興觀碑本"從古字,"所以是真古本,但錢鍾書却針鋒相對地説,"其字太古適徵其本之非真古耳。"②碑本用古字,是刻意使碑文看起來很古。道士們以爲去掉他們覺得可有可無的虚字,讀起來簡古,以晦澀冒充深刻,就可以使人相信其爲真古。可是錢鍾書却引清人馮景的一段話,對此大加嘲諷。馮景《解舂集文鈔·補遺》卷二《與高雲客論魏序書》云:"《論語》首章凡三十字。曩佔客言,曾見海外盲儒發狂疾,删去虚字十六,訓其徒曰:'學時習,説。朋遠來,樂。不知,不愠,君子。'簡則簡矣,是尚爲通文義者乎?"錢鍾書把龍興觀道士和馮景書中提到那位發了瘋的"海外盲儒"相比照,就諷刺了那種亂改經典、以虚字爲多餘的荒唐。簡古固然可能是時代久遠的一個標志,但竄改經典之後文義不通的晦澀,却并非古樸的標志。錢鍾書恢諧地説:"余讀易州碑本《道德經》,時有海外盲儒爲《論語》削繁或吝惜小費人拍發電報之感"(402-3)。《老子》一書年代久遠,我們也許永遠不可能確切知道其最初原本的模樣,但重要者不在其字之寫法是否簡古,而在其文義是否通暢。錢鍾書自謂在衆本中獨取王弼注本,乃"從吾所好"(403),然而王弼本在歷代各家注本中,"詞氣鬯舒,文理最勝"(401),往往言簡意賅,道出老子哲學勝義,也是他選取此本的原因。把王弼注本和馬王堆出土帛本比較,除章節排列順序不同之外,文字則大同小異,而且有趣的是,馬王堆本比後來流行的諸本有更多語助虚字。

《老子》一書最重要的方面,當然是雜揉哲理與神秘宗思想,而兩者都與表述形式即與語言表達密切相關。《老子》開篇所謂"道可道,非常道。名可名,非常名,"就點出了道與名、思想與語言之間的複雜關係。王弼《注》云:"可道之道,可名之名,指事造形,非其常也;故不可道,不可名也。"錢鍾書指出,王注所言,在先秦哲學中《韓非子·解老》已得其先聲:"解首二句略謂物之存亡、死生、盛衰者,'不可謂常',常者,'無攸易,無定理,是以不可道';王注亦其意,特未逐字詁釋耳"(403)。所以言説與命名的問題,即思維與語言之關係,是《老子》開篇首先提出的問題。這是一個哲學問題,而非語言學問題。清代一些注重考據訓詁的學者却以語言學取代了哲學,按自家面貌來塑造老子的形象。俞正燮《癸巳存稿》卷一二引用多種典籍來證明他的看法,認爲《老子》開篇"'道'爲言詞,'名'爲文字。"錢鍾書則直截了當地説:"俞説非也。清代以來,治子部者,優於通訓解詁,顧以爲義理思辨之學得用文字之學盡了之,又視玄言無異乎直説,蔽於所見,往往而有。俞氏操術,即其一例,特尤記丑而博者爾"(404)。俞説純以語言文字看待道與名,就顯露出訓詁學家的自傲和局限。錢著的一個重要特點,正是通過評論前人的評論,來評注中國古代典籍,而且常常通過批駁過去一些權威學者受人尊重而其實謬誤的意見,自出機紓,獨闢蹊徑,在中國極爲

豐富的經典評注傳統中，打開一個新的局面。錢鍾書批評了俞正燮以文字學爲評注之要領，就可以更深入地去探討《老子》一書哲學和思辨的方面，同時又并不忽略文字細節。《老子》首章已清楚表明，老子對語言文字抱極懷疑的態度，所以在字句訓詁之外，强調《老子》一書義理的闡發，就更是恰當的了。

在駁斥俞氏所謂“古謂文字爲‘名’”時，錢鍾書仔細分辨“名”作爲指事稱物即命名之舉動，不同於“字”作爲文字之符號。之、乎、焉、哉等語助虚字沒有實在意義，不足爲名，但仍不失爲字。更重要者，“字取有意，名求傳實；意義可了(meaningful)，字之職志也；真實不虚(truthful)，名之祈嚮也”(405)。這就是說，正因爲作爲符號的“字”可能被濫用，不一定表達文字本來的意義而成爲虚名、浪語、騙人的空話，所以“名”才要求與實際相符，才有必要“正名”。兩者之間是語義學與認識論之區別，是作爲辭典中的意義和實際交往通訊中的意義之區別。所以錢鍾書說：

> “名”之與“字”，殊功異趣，豈可混爲一談耶？《太平廣記》卷一七三引《小說》載東方朔曰：“夫大爲馬，小爲駒；長爲雞，小爲雛；大爲牛，小爲犢；人生爲兒，長爲老。豈有定名哉？”即韓非《解老》所謂“初盛而後衰”，初名舊名無當後實新實，故易字而另名之。此亦“可名非常名”也(405)。

由此可見，《老子》開篇提出的是有關語言的根本問題，即口頭和書面語言都不能充分達意的問題。不僅事物變化，“初名舊名無當後實新實，”而且世間有許多東西，許多狀態、質量、情感等等，都無可名狀，無法用語言來充分表達。口頭語言和書面文字是我們日常表達和交往所必須，但也許我們用得太普遍，對其效力期待得太高，所以一旦發現其缺陷，就大加抱怨。“作者每病其傳情、說理、狀物、述事，未能無欠無餘，恰如人意中之所欲出。務致密則苦其粗疏，鈎深賾又嫌其浮泛；怪其粘着欠靈活者有之，惡其曖昧不清明者有之。立言之人句斟字酌、慎擇精研，而受言之人往往不獲盡解，且易曲解而滋誤解”(406)。《老子》書中最重要的概念“道”，也是不可言傳的，但錢鍾書引劉禹錫《視刀環歌》“常恨言語淺，不如人意深”之句，又引孔子《論語·陽貨》“余欲無言”之嘆，説明中國古代的詩人和哲人對語言達意能力之局限，都有相當充分的認識。

在中國傳統中，錢鍾書評注特出之處，在於徵引文獻極富，而且不止於中國文獻範圍，却超出此界限而及於西方文獻傳統。中西之間盡管有文化差異，隔着語言和時空的距離，他把不同傳統中的片斷思想和字句集於一處，就不僅有助於理解像《老子》這樣難解的文本，而且把老子和其它許多思想家聯系起來，揭示出人類心靈深處令人驚訝的相通之處。老子以至道爲不可道，指出語言不能充分達意，錢鍾書引用了許多西方類似看法爲其佐證：“或謂其本出猿犬之鳴吠(le cri perfectionné des singes et des chiens)，哲人妄圖利用；或謂其有若虺蛇之奸狡(der Schlangenbetrug der Sprache)，學者早蓄戒心。不能不用語言文字，而復不願用、不敢用抑且不屑用，或更張焉，或擯棄焉，初非一家之私憂過計，無庸少見多怪也。……哲學家湛明如黑格爾、矯激如尼采之流，或病語文宣示心蘊既過又不及(dass diese Äusserungen das Innere zu sehr, als dass sie es zu wenig ausdrücken)，或鄙語文乃爲可落言詮之凡庸事物而設，故‘開口便俗’(Die Sprache ist nur für Durchschnittliches, Mittleres, Mitteilsames erfunden. Mit der Sprache vulgarisiert bereits der Sprechende)，亦且舍旃”(406-7)。這裏先引了法國作家法朗士(Anatole France)的話，然後引了德國思想家哈曼(J. G. Hamann)，再後是德國哲學家黑格爾和尼采。錢鍾書用簡煉的文言概述原文精義，而不拘泥於原文詞句，逐字翻譯。稍後引用荷蘭哲學家斯賓諾莎及英國哲學家霍柏士、邊沁，與《墨子·小取》及《吕氏春秋·察傳》相比照，都在告誡人們必須提防語言的濫用和歧義叢生。

錢鍾書引外文和引古文一樣，只標舉關鍵詞句，簡短精煉，又譯爲簡潔的文言，所以要言不煩，點到即止。但研究西方語言文化的學者如果按注釋中標出的來源，進一步去了解原著，就更能見出

錢鍾書學問之廣博,而且增進對所闡發問題的理解。例如錢鍾書說:"語言文字爲人生日用之所必須,著書立說尤寓托焉而不得須臾或離者也。顧求全責善,嘖有煩言"(406)。此處正文并未引外文,但有一注釋標出F. Mauthner, Kritik der Sprache, 3. Aufl.,即弗里茨·莫特納所著《語言批判》第三版。我們進一步發掘,就知道此人乃十九世紀與二十世紀之交在維也納頗有影響的哲學家。錢鍾書注釋中指出此書第一部第86-7頁有論"語言的詛咒"(Fluch der Sprache) 一節;第三部第629-32頁有"對語言的不滿" (Unzufriedenheit mit der Sprache)一節。這些章節的內容,正是錢鍾書在此處略述的對語言的責備和抱怨。在世紀之交的維也納,正是這位莫特納對中國的老子和莊子特別感興趣,并且聲稱自己"在道之中發現了一種原初的語言批判(in Tao eine uralte Sprachkritik zu entdecken),因爲老子說過:'名可名,非常名'。"③由此可見,錢鍾書這個注釋有十分豐富的學術內容爲基礎,懂西文的研究者可以按此綫索,進一步去深入鑽研,了解中西哲學和文化相通之處。

錢鍾書接下去談文學家抱怨語言說:"詞章之士以語言爲專門本分,托命安身,而嘆恨其不足以宣心寫妙者,又比比焉"(408)。中國文學家舉了陸機、陶潛、劉勰、黃庭堅等,西方則舉了古羅馬法鄔里納斯(Favorinus)、意大利大詩人但丁(Dante)和德國大詩人歌德(Goethe)。錢鍾書又指出,責備語言者很多,但"要莫過於神秘宗者。"他先舉莊子和佛經爲例,然後指出東西方神秘宗都欲去語言而後快。"《莊子·秋水》謂'言之所不能論,意之所不能察致者',即《妙法蓮華經·方便品》第二佛說偈之'止、止不須說!我法妙難思',亦即智者《摩訶止觀》卷五之'不可思議境'。《法華玄義》卷一下所謂'聖默然',西方神秘家言標目全同,幾若迻譯"(408)。這裏標舉西方著作的幾個注釋,也頗爲重要。例如引但丁"嘆言爲意勝(Il parlare per lo pensiero è vinto)",注釋不僅標出但丁的《宴飲篇》(Convito),還標出《神曲》和意大利人文主義者坎帕涅拉(Campanella)的作品。引《法華玄義》所謂"聖默然",注釋則標舉莫特納《語言批判》第一部中提到的"神聖的沉默"(das heilige Schweigen),第三部提到的"上天無語"(die Stummen des Himmels),以及德國哲學家舍勒(Max Scheler)所著《認識形式與社會》(Die Wissenformen und die Gesellschaft)一書中提到的"聖默然"(sanctum silentium)等等。這些注釋都點到即止,但對於希望跨越東西方語言文化界限去深入探究的讀者和專家們,這些都是極有幫助的指南。

由上面的討論我們可以明白,道與名的困難在於用語言去述說那不可言傳者。錢鍾書評《老子》開篇,就指出老子利用道作爲思想和作爲語言的雙重意義,用文字游戲來揭示一個深刻的哲理。他說:"'道可道,非常道';第一、三兩'道'字爲道理之'道',第二'道'字爲道白之'道',如《詩·墻有茨》'不可道也'之'道',即文字語言。古希臘文'道'(logos)兼'理'(ratio)與'言'(oratio)兩義,可以相參,近世且有謂相傳'人乃具理性之動物'本意爲'人乃能言語之動物'"(408)。由此可見,中文的"道"和希臘文的"邏各斯" (logos)都是在同一個字裏,包含了思想和言說、理性和語言之間密切的關係。中文和希臘文都有一個字表現意義的雙重性,使語言的問題得以在語言本身得到表述,這也許是一種偶然巧合,可是這巧合也使我們認識到,思維和語言這一問題,或者說這兩者之間相輔相成的辯證關係,盡管在東西方表現方式不同,却也是東西方共有的問題。

錢鍾書把道與名相關聯,用《老子》文本的內證來闡發道之涵義。《老子》一四章云:"視之不見名曰夷,聽之不見名曰希,搏之不得名曰微";二五章云:"强爲之名曰大,大曰逝,逝曰遠,遠曰反。"這些言說和命名道的不同方式,都證明道乃變動不居,不可能賦之以"常名"。錢鍾書說:"道之全體大用,非片詞只語所能名言;多方擬議,但得梗概之略,迹象之粗,不足爲其定名,亦即'非常名',故'常無名'"(409-10)。然而命名之局限并非止於中國,西方亦如是。在此錢鍾書引用柏拉圖《哲學書簡》第七函,說這位希臘哲人也"早謂言語文字薄劣(the inadequacy of language),故不堪載道,名皆非常(Hence no intelligent man will ever be so bold as to put into language those things

which his reason has contemplated, especially into a form that is unalterable. . . . Names, I maintain, are in no case stable);幾可以譯注《老子》也"(410)。此處錢鍾書也是譯述柏拉圖原文大意,但引出外文以備懂得西文的人參考。

《老子》五六章的名言:"知者不言,言者不知,"背後隱藏的就是語言不能充分達意這一思想。《莊子》的《天道》和《知北游》兩章,也有這同一句話。《知北游》甚至把這一思想推得更遠,謂"道不可聞,聞而非也;道不可見,見而非也;道不可言,言而非也。……至言去言,至爲去爲。"錢鍾書將此與《維摩詰所説經》、《中論》、《大智度論》、《法華玄義》等佛教經典相比較,其中最令人印象深刻的是《五燈會元》卷一六林懷深章次所載和尚與禪師之間的問答:"僧問:'知有,道不得時如何?'師曰:'啞子喫蜜。'"此外則是德國詩人席勒的名句:"脱靈魂而有言説,言説者已非靈魂"(Spricht die Seele, so spricht, ach! Die Seele nicht mehr)。在道家和佛家的典籍裏,知與言的矛盾常常得到誇張的表現,聾、啞常常成爲真知至道的比喻。錢鍾書指出西方也有類似的比喻:"勃魯諾亦以盲啞人爲證道之儀型,示知見易蔽,言語易訛(per tema che difetto di sguardo o di parola non lo avvilisca)。盲、聾、啞人正'沉冥無知'境界(the Darkness of Unkowing)之寓像耳"(455)。正如錢鍾書所説,《老子》七八章"正言若反"實"乃老子立言之方,《五千言》中觸處彌望,即修詞所謂'翻案語'(paradox)與'冤親詞'(oxymoron),固神秘家言之句勢語式耳"(463)。神秘家言當中許多有趣的矛盾語和出人意料的意象,顯然都產生於表達的困境,即他們意識到要用語言來表達本來就超乎語言、不可言傳的東西之難。然而神秘家明確承認口頭和書面表達的困難,就使我們注意到語言和表達那充滿矛盾的本質,而他們一貫用否定的方式來表達,也就間接指出那不能以肯定方式來表達的意念。他們那種否定和含蓄的表達方式,以及層出不窮的比喻、意象、寓言和諷寓,往往使得神秘宗的著述富於象征,具有詩意。所以《老子》和尤其是《莊子》的語言,本身就具有高度的文學性,也就是説,這種語言突出一切語言和表達的問題,把注意力引向了語言自身。

然而不可名、不可言,只是問題的一面。此外還有另外一面,即過度使用語言來彌補所謂語言的缺陷,這就是我在拙著《道與邏各斯》中所謂"反諷模式"。④言説的困難成爲一種挑戰,但這一挑戰不僅不阻止言説,反而常常刺激更多的語言表達。錢鍾書説,"道不可説、無能名,固須卷舌緘口,不著一字,顧又滋生横説竪説、千名萬號,雖知其不能盡道而猶求億或偶中、抑各有所當焉"(410)。哲人、詩人和神秘家爲了表述玄妙的思想,捕捉强烈的美感經驗,或描述詩意文體之印象,左説右説,終不能使人聞見親切,而僅能如司空圖《詩品》那樣,暗示含蓄。但與此同時,這也代表了人們不顧語言表意的缺陷,百折不撓,一定要用語言來達意的志願。於是這些命名和言説的努力都好像是"繞不可言傳者而盤旋(ein Herumgehen um das Unaussprechliche)"(410),使人想起《老子》二五章所謂"吾不知其名,强字之曰道,强爲之名曰大。"所以神秘家雖然責備語言不能達意,却又繞不可言傳者而盤旋,强説那不可説者,非但没有少用語言,反而把語言用得更多。這就是我所謂"反諷的模式"。

神秘宗擺脱困境的辦法之一,是根本否認言與不言、語言與沉默之間的分别。莊子所謂"言无言"便是一例。《莊子·寓言》有句云:"言无言,終身言,未嘗言;終身不言,未嘗不言。"《徐无鬼》篇記載孔子説:"丘也聞不言之言矣";《則陽》篇描述道家的聖人,也説他言無言之言,"其口雖言,其心未嘗言。"《列子·仲尼篇》描述南郭子,説他"亦無所不言,亦無所不知;亦無所言,亦無所知。"錢鍾書引佛典中許多例證,也是消除言與不言、肯定與否定之間的區分。其中有趣的一例是《五燈會元》卷一五記載禪師訓衆説:"若是得底人,道火不能燒口;終日説事,未嘗挂着唇齒,未嘗道着一字;終日着衣吃飯,未嘗觸着一粒米,挂一縷絲。"錢鍾書指出,"借口於以言去言、隨立隨破",正是神秘宗解嘲之法(457)。最有趣是道家書《關尹子·三極》裏的一段話,其中以三種互相吞食的動物,生動地象征言詞的互相抵銷:"蝍蛆食蛇,蛇食蛙,蛙食蝍蛆,互相食也。聖人之言亦然:言有無之弊,又言非有非無之

弊,又言去非有非無之弊。言之如引鋸然,唯善聖者不留一言。”錢鍾書總結神秘宗以言去言之法,認爲“復如服藥以治病而更用藥以解藥焉”;并以此與德國學者弗斯勒(K. Vossler)一個非常生動的比喻相比照,因爲弗斯勒“謂神秘家言,詞旨紛沓若狂舞然,後語抵銷前語(Mystics have surrounded God with a wild dance of words, where each negates the one before),可資參證”(457)。

語言固然有不能達意的缺陷,但我們除語言之外,別無其它選擇來達到完善表達和交往的目的,而神秘家著述中對語言不能達意的抱怨,往往都過度誇張,言過其實。錢鍾書認爲《易·系辭》上“書不盡言,言不盡意”這句話,乃“最切事人情”,而神秘家譴責甚至否定語言,則往往過分走極端。他恢諧地說:“道、釋二氏以書與言之不能盡,乃欲并書與言而俱廢之,似斬首以療頭風矣。《圓覺經》云:‘有照有覺,俱名障礙。……照與照者,同時寂滅;譬如有人,自斷其首,首已斷故,無能斷者’;蓋彼法方且沾沾以下策爲捷徑焉”(458-59)。同樣,我們在老子關於語言、言說與靜默的論述中,也既可以獲得哲理的洞見,也可以發現這類神秘宗言過其實的誇張。

老子由消除言說與沉默的分別,更進一步取消了任何兩種對立範疇的區別。《老子》二章:“天下皆知美之爲美,斯惡矣;皆知善之爲善,斯不善矣。有無相生,難易相成,長短相較,高下相傾,音聲相和,前後相隨。”王弼注云:“喜怒同根,是非同門,故不可得而偏舉也。”錢鍾書認爲“中外神秘宗之見與蔽,略具此數語,聖·馬丁(Saint-Martin)所謂神秘家者流同鄉里亦同語言也”(411)。神秘家見出對立面辯證的互動關係,對事物本質固然能獲得一些哲學的洞見,但消除對立面的一切分別,也就有滑人另一個極端的危險,即爲擺脱他們的困境而尋求一個簡單容易的解決辦法,更有甚者,就是尋找一個廉價的借口,爲他們的缺乏標准和言行不一辯護。老子說知美意味着知惡,知善意味着知不善,其實略同於斯賓諾莎所謂“言是此即言非彼”,亦即“肯定即爲否定”(Determinatio est negatio)。但老子認爲大道泯除一切對立和分別,就提出更極端的看法,認爲知美,“斯”即是惡,知善,“斯”即是不善。錢鍾書指出,消除分別實在是神秘家故技,“老子明道德之旨,俾道裂樸散復歸寧一”(412)。所以老子哲學一個基本的思想,就是天下萬物的齊一平等,是普遍而未分辨的原初狀態。

《吕氏春秋·貴公》有一段故事可以作爲例證,説明老子哲學消除人與物之分的激烈看法:“荆人有遺弓者,而不肯索,曰:‘荆人遺弓,荆人得之,又何索焉!’孔子聞之曰:‘去其荆而可矣。’老聃聞之曰:‘去其人而可矣。’”這故事的用意很明顯,那個遺失了弓的荆人以自己所失爲荆地之人所得,所以不去尋索,表現出大公無私的精神。但在孔子看來,公并非只是想到自己當地的人,而應該想到四海之内所有的人。老子則更進一步,認爲真正的公不是只想到人,而應該想到天下萬物。在他看來,區分人與物就已經有違大道,因爲道對萬物都一視同仁,而且總是趨於返回原初未分化的狀態。也許這確實是有關公一個深刻的思想,但正如錢鍾書指出的,完全消除人與物的分别、在現實中很難做到,就連老子本人也不可能永遠不做任何取舍選擇。《老子》一二章云:“聖人爲腹不爲目,故去彼取此。”又三八章云:“大丈夫處其厚不居其薄,處其實不居其華,故去彼取此。”錢鍾書問道:這“豈非‘知美’、‘知善’,去取毅然”?(413)他接着又引用了楊萬里《誠齋集》卷九二《庸言》七對老子“去其人”的批評:“高則有矣;非其理也。且弓以用言也;‘去其人’,則弓孰得之?得孰用之?”白居易《讀〈老子〉》一詩,也諷刺老子著《道德經》五千言來論説他自認不可説、不可言傳的道與德。在《老子》一書中,我們的確可以找出自相矛盾之處,有許多看法如果不是完全不可能、也至少很難付諸實踐。

不過錢鍾書認爲,自相矛盾、不能自圓其説,在此絶非偶然,而是一切哲學和神秘宗不可避免的矛盾。“哲人之高論玄微、大言汗漫,往往可驚四筵而不能踐一步,言其行之所不能而行其言之所不許”(436)。如《老子》十三章云:“吾所以有大患者,爲吾有身,及吾無身,吾有何患?”但第七章又説:“聖人後其身而身先;外其身而身存。”四四章云:“名與身孰親?”五二章又告誡人“無遺身殃”。保存自己的身軀,用語言來表達自己的所知所感,這是現實生活中人們最基本的需要和意願,而去掉

身軀,消除語言,不過是一種玄念虛想,只能在想象中實現。神秘家和一般人一樣,同樣有現實生活中一般人的基本需要和意願,可是他們又要堅持自己虛玄的意念和神秘的幻想,其結果就必然陷人自相矛盾的困境。正因爲如此,老子哲學一旦接觸到現實生活,進人政治和行動的領域,就成爲各種不同理論的來源:

> 言本空也,傳之於事,則言辯而遁;行亦常也,文之以言,則行僞而堅。"無言"而可以重言、寓言、卮言、荒唐之言矣;"無身"而可以脂韋滑稽、與世推移、全軀保命、長生久視矣;"無爲"而可以無不爲、無所不爲矣;黄老清静,見之施行而爲申韓谿刻矣(413-14)。

錢鍾書認爲,王弼注《老子》二章,稱有無、難易、長短、高下、音聲、前後爲"六門",就類似希臘哲學家"畢達哥拉斯所立'奇偶、一多、動静'等'十門',即正反依待之理"(414)。認識到正題、反題等對立範疇相反相成,這是重要的哲學洞見,但神秘宗想要超越不同範疇的分别,就乾脆否認其差異,視正反爲齊一。嚴復譏評老子消除差異的神秘宗言論説:"非洲鴕鳥之被逐而無復之也,則埋其頭目於沙,以不見害者爲無害。老氏'絶學'之道,豈異此乎?"錢鍾書贊許其説,更引黑格爾《精神現象學》中諷刺謝林的話説,"如'玄夜冥冥,莫辨毛色,遂以爲群牛皆黑'(sein Absolutes für die Nacht ausgegen, worin ale Kühe schwarz sind),亦可借評"(414)。所以神秘家消除事物的差異和分别,只是閉眼不看事實的玄談幻想而已。

與道家觀念相反的儒家,看法似乎更爲平和。《朱子語類》載朱熹的話説:"善、惡雖相對,當分賓主;天理、人欲雖分派,必省宗孽。"這就明確説對立的事物,并非完全相等。董仲舒《春秋繁露·基義》也説:"物莫無合,而合各有陰陽,"但"陰道無所獨行。"這就是説,陰陽雖形成一對,而且對立面終將合一,但陰總是順服於陽。因此,儒家所構想的宇宙,在道德和政治上都有明確的等級次序,人在其中也都各有自己的認識、判斷、選擇和責任。錢鍾書指出,佛家也講"中道"以避免非此即彼的兩難,擺脱互相衝突的二項對立。

《老子》五章云:"天地不仁,以萬物爲芻狗;聖人不仁,以百姓爲芻狗。"王弼注:"聖人與天地合其德,以百姓比芻狗也。"錢鍾書認爲王弼注望文生義,但也講出了其中道理。他的評論則指出兩點,非常重要。第一點是指出"不仁"有兩義,"不可不辨"。"不仁"在此并非"凶殘",而是"麻木或痴頑"之義。天地或自然萬物自存自在,而并非爲利人而存在。天地自然既無愛人之心,亦無恨人之意,因此無知麻木而"不仁","如虚舟之觸,飄瓦之墮,雖滅頂破額,而行所無事,出非有意。杜甫《新安吏》云:'眼枯即見骨,天地終無情',解老之渾成語也"(418-19)。嚴復曾稱贊王弼注,認爲講出了達爾文物種生存競争、自然進化的"新理",錢鍾書則指出,"王弼所明,非物競之'新理',乃闢陳言'目的論'(teleology)"(417)。在西方哲學傳統中,目的論和對目的論的批判,在思想演進中非常重要。錢鍾書將老子此言與西方許多哲人的言論相比較,就揭示出老子宇宙觀有明確反目的論的性質。他舉出亞理士多德、盧克萊修、培根、斯賓諾莎、伏爾泰、海涅等類似的説法,説明以天地自然爲自在,與人類的利害無關,在西方有十分悠久的傳統,所以"脱嚴氏不曰'達爾文新論'而曰'培根、斯賓諾莎古訓',則近是矣"(418)。在中國傳統中,錢鍾書又引荀子、王充、韓愈等人的話,都説明"芻狗萬物,乃天地無心而'不相關'、'不省記',非天地忍心'異心'而不憫惜"(419)。此外,他特别舉出約翰·穆勒著《宗教三論》,"詳闡自然之行乎其素,夷然不屑人世所謂慈悲與公道(most supercilious disregard both of mercy and of justice)",尤其有助於理解老子所謂"不仁"之義(420)。然而説天地"不仁",就已經把宇宙自然描繪爲似乎具有意志和意圖,成爲一種擬人化的諷寓。

錢鍾書評論提出的第二點,是關於聖人摹仿天地之不仁,而"以百姓爲芻狗。"然而天地之不仁,乃因爲天地自然本來就非人,不具有人心或人的感情,聖人則不然。"聖人雖'聖',亦'人'也;人有心也,其不仁也,或由麻木,而多出殘賊,以凶暴爲樂。"在東西方不同的哲學和宗教傳統中,欲成聖而變得如此無心無情者,并不在少數。錢鍾書將其比

較,指出"斯多噶哲學家之'無感受',基督教神秘宗之'聖漠然',與老子之'聖人不仁',境地連類"(420)。聖人以非人之天地自然爲楷模,就很可能違反人的本性而變得非人般無情。錢鍾書在此明確指出老子道家哲學與先秦法家和刑名家苛嚴刑法之學的關係:"《韓非傳》早曰:'其極慘礉少恩,皆原於道德之意';《三國志·魏書·鍾會傳》:'於會家得書二十篇,名曰《道論》,而實刑名家也',亦堪隅舉焉"(421-22)。錢鍾書在此點出了黄老之學的負面影響。

錢鍾書評《老子》,不以聖人爲特别,也絶不賦予聖人以特權,所以具有打破偶像崇拜的氣勢。《老子》七章云:"聖人後其身而身先,外其身而身存。"錢鍾書指出,雖然聖人聲稱法天地而後其身,外其身,其動機却恰恰是爲先其身,存其身。十三章云:"吾所以有大患者,爲吾有身;及吾無身,吾有何患?"錢鍾書又指明,這些話如何爲後來道教方士煉氣、燒丹,求長生不老的種種養生術,提供依據或口實。其基本意願就是既要"吾有身",又要身無"患"。他引證許多道家雜家書,説明他們之中的末流對老子如何"假借其高名,附會其微言,"最終"莫不賣馬脯而懸羊頭以爲招。其它養性延命、服食采補等口訣囊方,心痴語妄,均欲能有身而無其患、能有生而無老、病、死爾"(428)。這些尖鋭的評論揭示出神秘宗雖然故意用玄言虚語掩藏心迹,却絶没有超凡入聖,反而人欲猶旺,與凡人無異。

老子所言還有另一種趨向,不是引向養生方術,而是引向禁欲苦行。神秘家往往視肉身及身體之需求爲成道障礙,所以宣揚"於吾身損之又損,減有而使近無,則吾鮑患而或無所患"(428)。錢鍾書引《文子·上仁》、《吕氏春秋·君守》和《淮南子·主術訓》都有的一句話:"中欲不出謂之扃,外欲不入謂之閉,"説明禁欲主義者首先要攻擊和控制的,就是人的基本欲望和情感。《莊子·在宥》描述"長生"之道,就是"目無所見,耳無所聞,心無所知,慎汝内,閉汝外。"《老子》三章云:"不見可欲,使民心不亂",一二章更告誡説:"五色令人目盲,五音令人耳聾,五味令人口爽。"此外還有很多其它例證,錢鍾書特别提到佛教的説法"愈危言悚人。"《大智度論·十方菩薩來釋論》第一五:"問曰:'何以問少惱少病不?……何以不問無惱無病?……'答曰:'有身皆苦,……身爲苦本,無不病時'。"更形象是《分别功德論》和《譬喻經》中的一個例子,其中描述一個人死後,鬼魂回來自鞭其遺體,喊叫説:"此尸困我","此是我故身,爲我作惡。"在神秘家的著述中,稱身軀爲尸體頗爲尋常,許多禁欲苦行者還往往自殘其軀體。希臘哲人德莫克里特"自抉其眼,以爲視物之明適爲見理之障,唯盲於目庶得不盲於心(occulorum impedimentis liberasset)。"《四十二章經》、《法句譬喻經》都有同一個故事,説有人爲了斷絶性欲而自宫,佛曰:"不如斷心。"至於西方的例子,錢鍾書引了《新約·馬太福音》裏耶穌所説的話:"有人爲登天而自宫"(that made themselves eunuchs for the kingdom of heaven's sake)。還有人説"閹者之魂升舉,上帝親啓天門以納之(The Lord himself opens the kingdoms of the heavens to the eunuchs)。"他還提到三世紀時的基督教教父"奥立經(Origen)之自犍最爲著例"(430)。

這部分評論的最後一個例子不是來自於歷史,而是來自小説,即《紅樓夢》二十一回寶玉酒後讀《莊子·胠篋》,受到禁欲思想的刺激,於是提筆寫道,他要斷絶和自己生活中所有女子的感情聯系,要"焚花散麝","戕釵灰黛",俾"閨閣之美惡始相類"而"無戀愛之心"。更有靈性的黛玉讀到寶玉所寫這些蠢話後,寫了一首絶句嘲諷他,其中説:"不悔自家無見識,却將丑語詆他人!"錢鍾書贊許説,"誠哉其'無見識'!凡仇身絶物,以扃閉爲入道進德之門者,胥於心之必連身、神之必系形(Leib bin ich und Seele;und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe),不識無見也"(430)。最後這句話引自尼采《查拉圖斯特拉如是説》,可見東西方哲學、文學可以提供許多思想和文字,增進我們對《老子》及其學説的深入理解。

老子關於身體與外部世界關係的思想,還引出第三種、也是最值得懷疑的趨向,因爲這一趨向以身體爲外在而無關宏旨,并不影響内心和精神的内在歷程,所以身體如何,可以完全不在乎。於是《維摩詰所説經·弟子品》便揚言:"不斷淫、怒、痴,亦不與俱","行於非道,是爲通達佛道。"《列子·楊

朱》以“好酒好色”者“皆爲真人”,因爲“善治内者,物未必亂而性交逸。”這當然很容易易成爲放縱自己、縱欲和饕餮的借口。錢鍾書說:“不絶物而應物,不禁欲而恣欲;諸如‘目中有妓,心中無妓’,‘佛在心頭留,酒肉穿腸過’,文過口給,更僕難終。”他又指出,“西方古說亦有以身心截爲兩橛,謂犯戒由心不在身(Mentem peccare, non corpus),貞潔乃以論心,身遭淫辱固無妨(Si autem animi bonum est [pudicitia], etiam oppresso corpore non amittitur);詩文每以此爲誘惑之借口或譬慰之常套”(431—32)。這些話冠冕堂皇,其實往往虛僞無恥,於道與德實在相差太遠。

然而錢鍾書的評論并非只讓我們注意到《老子》書中有問題的一面,因爲對老子重要的哲學觀念,他也給予了最高的贊揚。如《老子》四十章:“反者道之動。”王弼注十分簡要:“高以下爲基,貴以賤爲本,有以無爲用,此其反也。”此外,《老子》一六章、二五章、三十章、六五章等處,也都用了“反”、“歸”、“復”等字,但錢鍾書說這幾處王弼“注語皆膚略,未窺微眇。”他認爲老子在這些地方所講的,都是事物辯證之理,其深刻奥妙絶不亞於黑格爾。他說:“《老子》用‘反’字,乃背出分訓之同時合訓,足與‘奥伏赫變’(aufheben)齊功比美,當使黑格爾自慚於吾漢語無知而失言者也。‘反’有兩義。一者,正反之反,違反也;二者,往反(返)之反,回反(返)也”(444—45)。《老子》二五章云:“字之曰道,强爲之名曰大,大曰逝,逝曰遠,遠曰反”,可以說是對“反者道之動”最佳的描述。錢鍾書以此與黑格爾辯證法對立面之三段式運動相比說:“‘大’爲正;‘逝’者,離去也,違大而自異,即‘反’;‘遠’乃去之甚、反之極;而‘反(返)’者,遠而復,即反之反(dé-négation),‘至順’即‘合’於正。故‘反(返)’,於反爲違反,於正爲回反(返);黑格爾所謂‘否定之否定’(Das zweite Negative, das Negative des Negation, ist jenes Aufheben des Widerspruchs),理無二致也”(446)。這就以黑格爾著名的辯證法,來闡發老子的思想,由此點出老子哲學思想一個極重要的貢獻。

黑格爾曾經宣稱中國語文不宜思辯,又以“奥伏赫變”(Aufhebung)一字有相反二義,最能表現德文之辯證性質而自傲。錢鍾書在《管錐編》開篇即以中文有道、反、易等字,恰似奥伏赫變一詞而含相反二義,有力批駁之。在評論《老子》時,錢鍾書認爲早在黑格爾高談闊論之前,老子已對事物之辯證運動有深刻認識:

> “反者道之動”之“反”字兼“反”意與“返”亦即反之反意,一語中包賅反正之動爲反與夫反反之動而合於正爲返。竊謂吾國古籍中《老子》此五言約辯證之理,《孟子·盡心》“無耻之耻,無耻矣”七言示辯證之例,皆簡括弘深。……黑格爾曰矛盾乃一切事物之究竟動力與生機(die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit),曰辯證法可象以圜形,端末銜接(als einen in sich geschlungen Kreis),其往(ein Vorwäts)亦即其還(ein Rükwäts),曰道真(das Wahre)見諸反復而返復(die entgegensetzende Verdopplung)。曰思惟運行如圜之旋(ein Kreis, der in sich zurükgeht),數十百言均《老子》一句之衍義(446)。

錢鍾書廣泛征引各種典籍,證明老子和黑格爾關於事物辯證關係的深刻洞見,在東西方其它作者的著作中,也有許多不同的表述。在中國,物極必反是一個很常見的觀念,在《周易》、《史記》、《文子》、《列子》、《莊子》、《荀子》、《吕氏春秋》和《淮南子》以及佛典當中,都有各種不同的表述。與此密切相關的是《老子》四七章所謂“其出彌遠,其知彌少。”錢鍾書指出,老子在此所謂知,并不是通常意義上的知識,而是對至道的追求,而那不是在外在世界中可以求得的。外(出)與内(知)形成又一對辯證的對立,尋求這種知的人向外走出去,走到最遠之後才發現,原來自己追求的知并不在外,而在内,在最後的終點,而那又是最初的起點。《文子·道原》有句云:“大道坦坦,去身不遠,求諸遠者,往而復返。”《關尹子·一宇》的比喻近取諸身,甚爲有趣:“觀道者如觀水。以觀沼爲未止,則之河,之江,之海,曰:‘水至也!’殊不知我之津、液、涎、淚皆水。”這不僅是道家的比喻,在佛經和其它神秘宗著述裏,也都可以找到。《妙法蓮華經·信解品》中有一個

浪子回家，發現家中財富的故事，也是同樣思想的象征表現。浪子回家當然是《聖經·新約全書》裏著名的寓言，錢鍾書引用了西方三位作者，都表現類似思想，即精神的追求不靠外在，而是復歸於内在。“潑洛丁納斯以浪子歸故鄉喻遠覓方識道之在邇(Enfuyons-nous donc dans notre chère patrie comme Ulysse etc.;Ils se plaisent en cette region de Vérité qui est la leur, comme des homes revenues d'une longue course errante etc.)；聖·奥古斯丁曰：‘汝居吾中，吾却外覓’(et ecce intus eras et ego foris, et ibi te quaerebam)；德國神秘宗詩人有句：‘帝天即在身，何必叩人門？’(Der Himmel ist in dir / Was suchst du ihn dann bei eines andern Tür?)。”他緊接着又指出，“此非釋、道等出世者之私言也。儒家教人，道其所道，復不謀而合。《論語·述而》即曰：‘仁遠乎哉？’《孟子》數申厥旨，《離婁》：‘自得之，取之逢其源’；《告子》：‘夫道若大路然，豈難知哉？人病不求耳。子歸而求之，有余師’，又：‘道在邇而求之遠，事在易而求之難’；《盡心》：‘萬物皆備於我矣。反身而誠，……求仁莫近焉’”(451-52)。當然，老子所謂道與孔、孟所謂道，二者在具體内容上有很大區别，但錢鍾書在此關注的，是求道表現爲一種辯證轉换的形式，即到外面去尋求者最後發現，所追求的東西其實存於内心，但又必須先到外面的世界去追尋，走過許多彎路之後，才可能返回來發現内在。然而這一由外復歸於内的追求過程，并不僅限於求道，辯證轉换的表現，也不僅限於哲學，我們在文學中，也可以找到許多例證。

錢鍾書所引許多文學的例子當中，很有趣的是《鶴林玉露》卷一八尼姑寫的一首詩：“盡日尋春不見春，芒鞋踏破隴頭雲；歸來拈把梅花嗅，春在枝頭已十分。”另一例是劉勰《文心雕龍·神思》描繪尋求文思勝義之難：“或理在方寸，而求之域表，或義在咫尺，而思隔山河。”法國作家龔古爾兄弟著名的《日記》有一條，把追求文學的獨創性也描繪成一個先向外而後復歸於己的過程：“‘文人欲創新標異，始則傍搜遠紹，終乃天然成現，得於自己或取之左右’(En littérature, on commence à chercher l'originalité laborieusement chez les autres, et très loin de soi, . . . plus tard on la trouve naturellement en soi . . . et tout près de soi)。胥足與前論四〇章所謂‘逝’、‘遠’而‘反(返)’之境界相參印”(452-53)。所有這些例子都說明，辯證轉换實乃“人生閲歷所證，固非神秘家言所得而私矣”(453)。最後這句話可以説揭示出了錢鍾書著述的方法以及他在《管錐編》中作出的一個主要貢獻，因爲把艱深的古籍中一些難解的語句或思想，與人生閲歷相印證，正是錢鍾書的評論所達到的成就。他把一部古書與其它許多著作相聯系，與我們自己在人生經驗中所理解的東西相聯系，就使本來艱澀難懂的内容，變得平易，使我們可以接近而理解，同時他又用極爲豐富的例證，來闡發所評古籍的意義。

由此我們可以明白，讀錢鍾書的《管錐編》和《談藝録》不僅只是幫助我們理解某一部古書裏的某一段話，而且是讓我們去發現一個極爲豐富的意義的世界，這意義不僅和讀書有關，而且和人生以及人生經驗有關。那是我們的身心所經驗的生活，是情感的和思想的生活。由此我們也可以明白，何以錢鍾書的評論總是旁徵博引，聯系各種不同的文本。那種左右逢源的引證，也許在有些人會覺得枝蔓而不集中。傳統評注往往限於個别字句的訓詁，不大會超出限定範圍去闡發義理，錢鍾書的評論則不僅闡明文本的意義，而且將所評文本與其它許多不同體裁、不同語言和不同傳統的文本相比較，以此來展開文本各方面隱含的意義。他評論中大量的引文，就把一處文本的意義擴展開來，而且往往將其與西方的文本和思想相比。引證西方著作的目的，并不在於增加幾個例子，使本來在中文傳統裏已經可以講清楚的内容，再錦上添花，説得更清楚或更令人印象深刻；引證西文著述的目的，乃在於超越語言和文化差異的界限，揭示出人類心智廣袤的範圍和心靈深處的契合。正如錢鍾書自己在《談藝録》序裏所説，“東海西海，心理攸同；南學北學，道術未裂。”有人寧願相信東西方心理和學術南轅北轍，風馬牛不相及，對於溝通東西方的努力，則懷着疑問，但他們很難面對錢鍾書學問提出的挑戰。⑤差異本來就普遍存在，隨處可見，中西之間語言文化的差異更是顯而易見。要能

够在差異的表面之下,在最不明顯的地方,見出隱蔽的聯系、類比和不期而至的契合,就尤其需要學問、識見和辨析入微的批評能力。在錢鍾書著作裏,那種聯系、類比和不期而至的契合,重來不是預先設定或無須證明的,而總是在特定的語境裏出現,表現爲具體的詞句,有豐富的引文作爲例證。我們必須承認,那才是不能不使人佩服的學問和修養。

然而,如果以爲《管錐編》只是尋找文化之間類同之處,那就完全是誤會。其實在很多地方,錢鍾書也指出貌同心異的差距。例如,道家和佛家都倡導無言之教,《論語·陽貨》載孔子也有"予欲無言"之嘆。有人曾認爲孔子此嘆,就類似佛教居士維摩詰默然之意,但錢鍾書却説:"援儒入釋,如水與油,非若釋之於道,如水與乳也。陸九淵《象山全集》卷三四《語録》:'如曰:"予欲無言",即是言了',意亦欲區别孔子於維摩詰耳"(459)。不同學派可能使用同樣的術語,但用語的意義却可能大不相同,有時不同作者用語相同,但互相之間却并没有直接影響。錢鍾書説:

> 學説有相契合而非相受授者,如老、莊之於釋氏是已;有揚言相攻而陰相師承者,如王浮以後道家僞經之於佛典是已。倘以歸趣偶同,便謂淵源所自,則類《魏書·釋老志》載世祖詔、《新唐書·李蔚傳·贊》等謂佛經乃竊老、莊之餘緒而附益,或清季學者謂西洋之宗教、科學胥本諸《墨子》而其政典國制盡出於《周官》。乍睹形貌之肖,武斷骨肉之親,與以猫爲虎舅、象爲豕甥,而鮀鳥爲駱駝苗裔,何以異乎?(440)

其實同與異有如肯定與否定,都是互相界定、互相依存,所以抽象地重此輕彼,實在毫無道理。當我們區别兩事物時,我們已經假定了此兩事物之可比性,把它們放在一個更大的環境裏,使它們可以作爲一個更大範疇裏的兩項事物來相比。否則,我們就不可能説這兩個事物互不相同,也無法辨識其同與不同。在東西方哲學和神秘宗著述的大環境裏來理解老子,誠如錢鍾書所説,"非爲調停,亦異攀附,"因爲一切神秘家在思想和語言方面本來就有重要的共通之處,他們之間有如"天涯比鄰,初勿須强爲撮合"(465)。在各家哲學和神秘宗的著述中,要看出相互聯系和類似的表達方式,則需要豐富的知識、細致的思考和鋭利的眼光。而一旦錢鍾書爲我們揭示出了那些聯系和類似之處,我們就會從一個全新的角度去讀《老子》,去理解其思想,《老子》其書就不再止於一種神秘晦澀的道家學説,却成爲一部活生生的著作,在我們自己的時代和生活中具有意義。很難想象,還有什么方法可以更好引導我們去閲讀這樣一部古人的著作。

【張隆溪　香港城市大學比較文學與翻譯講座教授　北京外國語大學長江講座教授】

注　釋

① 錢鍾書《讀〈拉奥孔〉》,《七綴集》(上海:上海古籍出版社,1985),頁29-30。參見拙文《思想的片斷性和系統性》,見《走出文化的封閉圈》(北京:三聯,2004),頁208-19。

② 錢鍾書《管錐編》第二版(北京:中華書局,1986),頁402。以下凡引《管錐編》,衹在文中注明頁碼。

③ F. Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie: Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 2 vols. (Munich: Georg Müller, 1910), 2:468, s. v. "Tao."

④ 見張隆溪著,馮川譯《道與邏各斯:東西方文學闡釋學》(南京:江蘇教育出版社,2006),頁51-59。

⑤ 法國學者于連(François Jullien)就曾頗爲冒昧地挑戰錢鍾書,在未能提出任何文本依據的情况下,居然説錢鍾書的著作是"把一切都看得多多少少是相同的"(Tout et toujours plus ou moins pareil,見Jullien, *La valeur allusive: Des catégories originales de l 'interprétation poétique dans la tradition chinoise (Contribution à une réflexion sur l 'altérité interculturelle).* Paris: Ecole française d'Extrême-Orient, 1985, p. 126, no. 1.)。可是,錢鍾書的著作旁徵博引,皆有豐富的文本爲依據,如果于連拿不出同樣豐富的文本證據來説服讀者,衹泛泛説中國不同於希臘或西方,天下事物"一切都多多少少是不同的,"那又算得是哪門子學問呢?